

24570

06

M É M O I R E S

D E

M56

L'INSTITUT NATIONAL

DES SCIENCES ET ARTS,

POUR L'AN IV DE LA RÉPUBLIQUE.

SCIENCES MORALES ET POLITIQUES.

T O M E P R E M I E R.

28340
13811

P A R I S,

BAUDOUIN, IMPRIMEUR DE L'INSTITUT NATIONAL.

T H E R M I D O R A N V I.

M É M O I R E

SUR LA FACULTÉ DE PENSER,

Par DESTUTT (TRACY), membre associé.

Lu le 2 floréal an 4 (1).

S O M M A I R E.

P R E M I È R E P A R T I E.

*De la manière dont nous acquérons la connoissance
des corps extérieurs et du nôtre.*

I N T R O D U C T I O N.

CHAP. I. Ce n'est pas au sens du toucher que nous devons la connoissance des corps.

(1) *Extrait du procès-verbal de la classe des sciences morales et politiques de l'Institut national, du 22 germinal, an 6 de la République française.*

Le citoyen Destutt (Tracy) achève la seconde lecture de son mémoire *sur la faculté de penser*, ouvrage dans lequel il a dit avoir refondu les quatre mémoires précédemment lus par lui sur le même sujet dans les séances des 2 floréal, 2 messidor an 4, 27 vendémiaire an 5, 22 et 27 pluviôse an 6.

La classe arrête que le mémoire étant une rédaction plus parfaite des précédens, sera imprimé de suite, et sous la date du premier mémoire lu sur cet objet par le citoyen Destutt (Tracy), mais qu'un extrait du procès-verbal de ce jour sera imprimé en forme de note au bas de la première page dudit mémoire.

CHAP. II. C'est à la faculté de nous mouvoir que nous devons la connoissance des corps.

CONCLUSION.

S E C O N D E P A R T I E.

Des facultés particulières qui composent la faculté générale de penser.

INTRODUCTION.

CHAP. I. De la pensée en général.

CHAP. II. Des facultés qui composent la faculté de penser.

CHAP. III. De la formation de nos idées composées, en tant que connoissances.

CHAP. IV. Des relations de la volonté avec les autres facultés qui composent la faculté de penser.

CHAP. V. De la formation de nos idées composées, en tant que passions et sentimens.

CHAP. VI. Des moyens par lesquels agissent les facultés qui composent la pensée, et de la manière dont elles opèrent.

CONCLUSION.

T R O I S I È M E P A R T I E.

Éclaircissemens sur la manière dont l'action des facultés élémentaires de la pensée a produit l'état actuel de la raison humaine, et sur la difficulté que nous éprouvons à reconnoître les opérations de notre pensée.

INTRODUCTION.

CHAP. I. Du perfectionnement graduel des individus, du perfectionnement successif de l'espèce, et de l'usage des signes.

CHAP. II. Du retour fréquent des mêmes opérations intellectuelles.

CONCLUSION.

PREMIÈRE PARTIE.

*De la manière dont nous acquérons la connoissance
des corps extérieurs et du nôtre.*

INTRODUCTION.

CITOYENS,

JE suis profondément persuadé que les sciences spéculatives sont sur-tout recommandables par leurs applications ; car, en dernière analyse, quel est le but de toutes les recherches, si ce n'est l'utilité ? Aussi je desirer vivement que cette assemblée s'occupe de quelques-uns de ces grands ouvrages qui ont une influence immédiate sur la prospérité de la société. Rien n'est plus capable d'honorer, aux yeux de la nation, la seconde classe de l'Institut, et de rendre palpables aux plus ignorans les avantages qu'ils peuvent recueillir des veilles des savans : mais je crois qu'en vous livrant à ces travaux d'une utilité pratique, il est sur-tout digne de vous de créer la théorie des sciences morales et politiques, qui ont languï jusqu'à présent dans une incertitude funeste ; car vous n'ignorez pas que le succès de tout ce qui tient à la pratique est nécessairement subordonné au degré

de perfection actuel de la théorie dont il dépend. C'est donc principalement en affermissant les sciences morales sur une base stable et certaine, que vous répondrez aux espérances que l'Europe éclairée conçoit du premier corps savant qui s'occupe de ces matières avec quelque liberté. C'est ce motif qui m'engage à reporter votre attention vers la connoissance de la formation de nos idées.

Cette science, vous le savez, est la première de toutes dans l'ordre généalogique, puisque toutes les autres émanent d'elle. En effet, puisque rien n'existe pour nous que par les idées que nous en avons, puisque nos idées sont tout notre être, sont notre existence elle-même, l'examen de la manière dont nous les percevons et les combinons, peut seul nous apprendre en quoi consiste notre connoissance, sur quoi elle s'étend, quelles en sont les limites, et quelle méthode nous devons suivre dans la recherche des vérités de tout genre. Ainsi on pourroit, ce me semble, aller jusqu'à dire que la connoissance de l'entendement humain est proprement la science unique; que toutes les autres, sans exception, ne sont que des applications de celle-là aux divers objets de notre curiosité, et qu'elle doit en être le flambeau. Si quelqu'un des savans dont les découvertes font la gloire de notre siècle, étoit tenté de nier cette influence nécessaire de la métaphysique sur l'objet particulier de ses recherches, je lui dirois que c'est parce qu'il en possède les résultats parfaitement, et pour ainsi dire naturellement, qu'il ne se souvient pas de l'avoir

apprise ; qu'il a obéi à ses lois, sans s'en appercevoir, toutes les fois qu'il a eu des succès, et que seulement il méconnoît le guide qui lui a montré le chemin de la vérité. Je le prierois d'ouvrir les ouvrages de l'illustre et malheureux Lavoisier, et de voir si chaque page des écrits de cet homme célèbre, digne à jamais de nos regrets, n'atteste pas que c'est l'analyse des idées qui a fait faire tant de progrès dans l'analyse des corps, à lui et à ses savans coopérateurs.

Au reste, pour me renfermer dans la partie des connoissances humaines qui est plus particulièrement l'objet des travaux de la seconde classe de l'Institut, personne ne niera sans doute que la connoissance de la génération de nos idées est le fondement de l'art de communiquer ces idées, la grammaire ; de celui de combiner ces mêmes idées et d'en faire jaillir des vérités nouvelles, la logique ; de celui d'enseigner et de répandre les vérités acquises, l'instruction ; de celui de former les habitudes des hommes, l'éducation ; de l'art plus important encore d'apprécier et de régler nos desirs, la morale (1) ; et enfin du plus grand des arts, au succès duquel doivent coopérer tous les autres, celui de régler la société de façon que l'homme y trouve le plus de secours et le moins de gêne possible de la part de ses semblables.

Tel est le vaste système d'idées qui est le sujet de

(1) Les sentimens vicieux sont ceux qui, étant contraires à nos vrais besoins, rendent notre bonheur impossible.

vos méditations. Les vérités qui le composent, vous le savez, citoyens, sont en elles-mêmes susceptibles du même degré de certitude que celles des sciences mathématiques. L'ignorance de la manière dont ces idées sont formées, la multitude des élémens dont chacune est composée, et l'imperfection des signes avec lesquels on les calcule, font, il est vrai, que trop souvent la réalité de leur rapport est difficile à appercevoir; mais c'est une raison de plus pour que nous donnions à leur enchaînement toute l'évidence qui peut naître du bon ordre d'une déduction méthodique. Remontons donc scrupuleusement jusqu'à l'origine de tout le système; imitons les mathématiciens, qui ne craignent point de partir d'une vérité si palpable qu'elle semble inutile à exprimer. Suivons-les encore dans leurs procédés : allons, comme eux, exactement du connu à l'inconnu, sans nous rebuter de la lenteur et de la longueur de cette marche ; car ce sont sur-tout les sciences morales qui ont souffert de l'empire des préjugés, c'est-à-dire des jugemens précipités : et puisque l'unique but de tous vos travaux est la solution de cet immense problème, *les facultés d'une espèce d'êtres animés étant connues, trouver tous les moyens de bonheur dont ces êtres sont susceptibles*, examinons d'abord soigneusement les données du problème, et tirons-en ensuite des conséquences rigoureuses, sans sauter aucun intermédiaire. C'est sur-tout à une pareille route que s'applique le proverbe italien, *Chi va piano*, etc.

La science de l'entendement humain n'est plus, heu-

reusement, une science hypothétique; elle ne se fonde plus sur des suppositions frivoles : elle part d'un premier fait bien constaté, bien avéré; c'est que les perceptions de notre sensibilité, c'est-à-dire nos sensations, sont la source et l'origine de toutes nos idées. Locke a démontré cette vérité, qui d'ailleurs est rendue sensible par l'impossibilité où est un homme privé d'un de nos sens, de se faire aucune idée des notions qui y ont rapport, et par l'impossibilité où nous sommes tous de concevoir un sixième sens qui n'ait aucun rapport avec ceux dont nous sommes doués. Condillac a été plus loin dans son admirable *Traité des sensations*; il a exposé un grand nombre des effets de la sensation dans l'entendement, avec une analyse si exacte et si claire, qu'il ne reste plus aucun louche sur l'origine de nos idées. Cet excellent ouvrage me paroît, sous ce rapport, d'une perfection qui ne laisse rien à désirer, et on peut dire que la statue de Condillac apprend complètement aux hommes comment ils sont modifiés intérieurement par leurs sensations. Voilà donc un premier point bien éclairci (1).

Mais puisque nos sensations et toutes les idées qui en résultent ne sont, comme l'a démontré Condillac, que des modifications intérieures de notre être, puis-

(1) Il y a encore de belles recherches à faire sur les effets intérieurs de la sensibilité, sous le rapport physiologique : le citoyen Cabanis s'en est occupé avec succès. Mais ce n'est pas sous ce point de vue que nous la considérons en ce moment.

qu'en elles-mêmes elles n'ont rien qui nous indique d'où elles nous viennent, comment apprenons-nous à les rapporter aux êtres qui en sont les causes occasionnelles? comment acquérons-nous la connoissance de ces êtres? Voilà un second fait à expliquer. C'est la question que je me propose de traiter, parce que je ne la crois pas encore résolue, et parce que sa solution est nécessaire pour compléter l'analyse de l'entendement. Je me flatte d'éclaircir ce point important.

Pour y parvenir, je vais entreprendre de discuter une opinion de Condillac, le plus lumineux et le plus exact des métaphysiciens. J'ai besoin que vous vouliez bien donner à mes raisons toute votre attention. Quant à la témérité de mon entreprise, elle mérite votre indulgence; car desirant faire faire un pas à la science, il faut bien que je la prenne au point où l'a laissée celui qui jusqu'à présent l'a poussée le plus loin. Ainsi c'est sans cesser un moment de le regarder comme mon maître, que je vais tâcher de montrer où il s'est arrêté, et quelle est l'idée mal démêlée, suivant moi, qui s'est opposée à ses découvertes ultérieures. Je vous prie donc d'excuser les détails dans lesquels je vais être obligé d'entrer.

CHAPITRE PREMIER.

Ce n'est pas au sens du toucher que nous devons la connoissance des corps.

EST-IL bien vrai, comme le dit Condillac, que ce soit au sens du toucher que nous devions la connoissance des corps extérieurs et du nôtre ? Je ne le pense pas, et je crois que cette opinion ne vient que d'un défaut de perfection dans l'analyse des effets de ce sens. Pour m'en convaincre, il me suffit de suivre Condillac dans sa marche. Il commence par ne donner à sa statue que le sens de l'odorat, en la privant de tout mouvement. Avec ce seul sens elle reçoit toutes les affections qu'il peut lui procurer : elle les éprouve comme des modifications de son être, elle se les rappelle, elle les compare. Leurs impressions lui donnent la conscience de son *moi*. Elle conçoit le desir d'éprouver l'une plutôt que l'autre ; elle en extrait l'idée abstraite d'agréable ou de désagréable, celle de possible ou d'impossible, celles d'unité et de nombre. Leur succession lui donne encore l'idée de la durée. Mais quand elle éprouve simultanément plusieurs des affections de ce sens, elle ne peut les distinguer, parce qu'elle ne sauroit les concevoir les unes hors des autres. Enfin elle fait sur ses sensations toutes les opérations que nous faisons sur les nôtres, mais sans avoir aucune idée du mouvement, de l'étendue, de l'espace, ni des corps.

Telles sont les décisions de Condillac, qui me paroissent d'une sagacité et d'une justesse admirables (1).

Il donne ensuite à sa statue, indépendamment de l'odorat, l'ouïe et le goût, tantôt séparés, tantôt réunis, mais toujours sans mouvement. Elle n'en a pas davantage l'idée des causes de ses sensations. Condillac est même incertain si, quand elle éprouve ensemble les produits de ces divers sens, elle les distingue les uns des autres, quoiqu'antérieurement elle les ait éprouvés séparément : et j'avoue que je suis entièrement pour la négative, puisqu'elle ne sauroit les placer les uns hors des autres, et que, réunis, elle ne peut les concevoir que comme une simple modification de son être. Quoi qu'il en soit, Condillac continue bien à lui refuser toute idée de mouvement, d'étendue, d'espace et de corps.

Après cela il donne la vue à sa statue toujours immobile. Ici Condillac me paroît commencer à s'écarter de son exactitude ordinaire. « Les couleurs, dit-il, se » distinguent à nos yeux, parce qu'elles paroissent » former une surface dont elles occupent chacune une » partie. Notre statue jugeant qu'elle est tout à la fois » plusieurs couleurs, se sentiroit-elle donc comme une » espèce de surface coloriée » ? J'oserai décider que non : car l'idée de surface est un dérivé de celle de corps

(1) Je pourrois bien nier à Condillac, et je nierai dans la suite, que la statue privée de mouvement fasse toutes ces opérations ; mais ce qui m'importe actuellement, est l'aveu qu'elles ne lui donnent aucune idée du mouvement, de l'étendue, de l'espace, ni des corps.

qu'elle n'a pas. Aussi ajoute-t-il : « Mais elle n'est pas » même une surface ». Et cependant il poursuit ainsi : « L'idée d'étendue suppose la perception de plusieurs » choses les unes hors des autres. Or on ne peut refuser » cette perception à la statue ; car elle sent qu'elle se » répète hors d'elle-même autant de fois qu'il y a de » couleurs qui la modifient ». Je réponds à cette fausse assertion par ces propres mots de Condillac, qui se trouvent à la page suivante : « Une sensation de couleur » ne porte pas avec elle une idée d'étendue.... Chaque » couleur ne lui paroîtra étendue que quand le tact ayant » instruit la vue , ses yeux se seront fait une habitude » de rapporter sur toutes les parties d'une surface la » modification simple et unique qu'elles répètent chacune dans l'être sentant ». Ah oui , je souscris à ce jugement ; je me réserve seulement de faire voir que ce n'est pas le tact qui donne cette connoissance à la vue. Actuellement je me borne à conclure de cette décision, que l'auteur a eu tort de dire , la page d'auparavant , quand elle voit du rouge et du verd : « En tant qu'elle » est le rouge , elle se sent hors du verd ; et en tant » qu'elle est le verd , elle se sent hors du rouge ». Non. Quand elle voit du rouge et du verd ensemble , elle ne les sent pas hors l'un de l'autre ; elle se sent rouge et verd en même temps, ou, si vous voulez, *variée*, pour exprimer cet état d'un seul mot qui ne dérive pas de l'idée d'étendue qu'elle n'a pas , comme feroit l'expression *mouchetée* ou *tachetée*. Je dis donc qu'elle se sent *variée*, et en cela je me rejoins à mon auteur , qui dit ensuite : « Mais

» actuellement qu'elle ne regarde une couleur que
» comme une de ses manières d'être, je n'imagine pas
» comment elle pourroit la sentir étendue ». Ni moi
non plus, je ne l'imagine pas, ou plutôt je suis certain
que cela ne se peut pas; et je suis bien étonné que
Condillac revienne encore, le moment d'après, à sa
première idée, et dise : « Il faut convenir que le senti-
» ment qu'elle a de son étendue est vague, qu'il ne
» marque de bornes nulle part. Elle se sent comme un
» être qui se multiplie sans fin; et ne connoissant rien
» au-delà, elle est, par rapport à elle, comme si elle
» étoit immense; elle est par-tout, elle est tout ». Ici,
quelque respect que j'aie pour Condillac, je dirai net-
tement que ce n'est pas le sentiment de la statue qui
est *vague*, que c'est l'idée de l'auteur qui est louche et
mal déterminée; et qu'enfin cet excellent analyste, qui
nous a si parfaitement démontré comment nous appre-
nons à voir, ne s'étoit pourtant pas clairement expliqué
à lui-même comment nous acquérons la notion de l'éten-
due : mais c'est ce que nous verrons mieux par la suite.
Bornons-nous pour le moment à observer qu'il sait si
peu ce que c'est que ce sentiment vague de l'étendue
qu'il a l'air d'accorder à sa statue dans cet endroit,
qu'il emploie le reste du chapitre à lui refuser les no-
tions de grandeur, de figure, de situation et de mou-
vement, qui en devroient être la suite; et que dans le
chapitre suivant il dit formellement, avec la vue, l'odo-
rat, l'ouïe et le goût réunis : « Elle continue à ne voir
» qu'elle; et rien ne la peut encore arracher à elle-

» même , pour la porter au dehors. Elle ne soupçonne
» pas qu'elle doive ses manières d'être à des causes
» étrangères ; elle ignore qu'elles lui viennent par quatre
» sens. Elle voit , elle sent , elle goûte , elle entend ,
» sans savoir qu'elle a des yeux , un nez , une bouche ,
» des oreilles : elle ne sait pas qu'elle a un corps ». Il
se moque ensuite avec raison des philosophes qui , parce
que nous ne connoissons rien que d'étendu , veulent
que l'étendue soit plus essentielle à l'être que toute autre
qualité ; et dans beaucoup d'autres endroits il répète
que les couleurs ne portent point avec elles l'idée d'é-
tendue.

J'ai un peu insisté sur cette hésitation de Condillac
au sujet de la notion de l'étendue , parce qu'elle est le
germe de l'erreur que je prétends réfuter , et qui consiste
à croire que c'est au sens du toucher que nous devons
la connoissance des corps extérieurs et du nôtre. Nous
sommes bien près d'aborder cette difficulté : il ne faut
que suivre encore un moment Condillac.

Après avoir donné à sa statue l'odorat , la vue , l'ouïe
et le goût , il les lui ôte , et ne lui suppose que le sens
du toucher , et toujours sans mouvement ; il réduit ce
sens au moindre degré de sentiment possible , et il pro-
nonce que dans cet état , quand même il la frapperait
en même temps à la tête et aux pieds , comme elle n'a point
d'idée de l'intervalle qui les sépare , elle se sentiroit seule-
ment modifiée d'une certaine manière , mais n'acqueroit
aucune idée d'étendue , ni de mouvement , ni de corps.
Je pense absolument de même , et j'en conclus déjà que

le sens du toucher par lui-même ne nous donne pas plus ces notions que les autres sens.

Mais c'est dans le chapitre suivant, le troisième de la seconde partie, que nous trouvons un passage véritablement essentiel à remarquer. Le voici tout entier : « Que le sentiment de notre statue, dit-il, cesse d'être » uniforme, et modifions - le en même temps avec la » même vivacité, mais différemment dans toutes les » parties de son corps ; il me paroît qu'elle n'aura point » encore l'idée d'étendue. Ces sensations venant à la » fois, il en résulte un sentiment confus où la statue » ne les sauroit démêler, parce que, ne les ayant pas » encore remarquées l'une après l'autre, elle n'a pas » appris à en remarquer plusieurs ensemble.

» Mais si la chaleur et le froid se font sentir successi- » vement, elle les distinguera, et conservera une idée » de chacun de ces sentimens. Qu'ensuite elle les éprouve » ensemble, elle comparera l'impression qu'elle sent » avec les idées que la mémoire lui rappelle ; et elle » reconnoîtra qu'elle est tout à la fois de deux manières » différentes ». Si nous considérons que la statue n'a nulle raison de soupçonner que le froid soit le contraire du chaud, cette assertion nous paroîtra au moins très-douteuse ; et pour moi, je m'en tiens à la décision de Condillac en pareil cas, à propos des odeurs. Voici ses propres mots : « Supposons qu'ayant appris à les » connoître séparément, elle les sente ensemble : les » reconnoîtra-t-elle ? Cela ne me paroît pas vraisem- » blable : car *ignorant qu'elles lui viennent de deux*

» *corps différens* (1), rien ne peut lui faire soupçon-
» *ner que la sensation qu'elle éprouve est formée de*
» *deux autres* ». Rien n'est plus judicieux. Cependant,
dans cette occasion - ci, l'auteur décide le contraire, et
il va bien plus loin. Il dit : « Supposons qu'elle sente
» en même temps de la chaleur à un bras, du froid à
» l'autre, une douleur à la tête, un chatouillement
» aux pieds, un frémissement dans les entrailles, etc. :
» je crois qu'elle remarquera ces manières d'être, pourvu
» qu'elle les ait connues séparément, et qu'aucune ne
» dominant sur les autres, l'attention se partage éga-
» lement entre elles. Il faut appliquer ici les principes
» que nous avons établis en parlant de la vue ». Et
moi je supplie que l'on se rappelle aussi mes observa-
tions à propos de la vue, et le principe de Condillac
au sujet des odeurs, que je viens de citer il n'y a qu'un
moment. « Or, continue-t-il, elle ne peut avoir ensemble
» toutes ces sensations, les distinguer et les remarquer,
» qu'elle ne les apperçoive en quelque sorte les unes
» hors des autres. En effet, si le sentiment, tant qu'il a
» été uniforme, et si les sensations, tant qu'elles n'ont
» pu se démêler, l'ont privée de toute idée d'étendue,
» elles ne l'en privent pas absolument ; lorsque cette
» uniformité et cette confusion cessent ». J'observerai
d'abord qu'il ne s'agit pas ici de priver la statue de
l'idée de l'étendue : il s'agit de la lui donner, ce qui

(1) Observez ces mots, c'est sur eux qu'est fondé tout ce que j'avance : ils sont péremptoires.

est bien différent, et de savoir si ces sensations simultanées, supposées même distinguées par la statue, peuvent produire en elle cette notion de l'étendue. Puis je dirai à Condillac : Quand je ne serois pas certain que la statue ne distingue pas ces sensations, je serois toujours sûr, comme vous et d'après vous, que toute sensation n'est pour la statue qu'une modification de son *moi* ; qu'aucune, prise en particulier, ne lui donne aucune notion de l'étendue ; et je me croirois très en droit d'en conclure que, réunies, elles ne peuvent pas plus produire cette notion que séparées, soit que la statue les distingue, soit qu'elle ne les distingue pas. Je ne prévois pas ce qu'il pourroit me répondre. Aussi je vois qu'il y a de l'embarras dans ses idées, car il ajoute encore en cet endroit : « Au reste, cette idée (d'étendue), comme » nous l'avons remarqué ailleurs, est tout-à-fait vague... » Elle n'est pour elle que la perception de plusieurs » manières d'être qui coexistent et qui se distinguent, » perception dans laquelle elle ne sauroit trouver la » notion d'aucun corps, etc. ». Ces derniers mots, et plusieurs autres passages, décèlent clairement que Condillac pensoit que l'idée d'étendue se compose de la coexistence de plusieurs sensations, comme celle de durée se forme de leur succession. C'est cette fausse idée de la notion de l'étendue qui l'a empêché de découvrir comment nous l'acquérons, ainsi que celle des corps.

L'étendue est une propriété des corps : mais l'idée d'étendue n'est pas seulement une partie de l'idée de corps ; elle en est un dérivé, comme nous l'avons déjà

remarqué de l'idée de surface. Ainsi nous ne pouvons avoir l'idée d'étendue qu'après que nous avons celle de corps. Voilà ce que Condillac n'auroit jamais dû perdre de vue, et il n'auroit pas imaginé que sa statue ait pu se former l'idée d'étendue par la seule coexistence de plusieurs sensations, sans avoir aucune notion des corps. Mais, me dira-t-on, puisque, selon vous, nous ne devons ces deux idées de corps et d'étendue à aucun de nos cinq sens, comment donc nous viennent-elles ? Nous allons le voir incessamment : mais auparavant il étoit essentiel de bien montrer comment elles ne nous viennent pas. Si ces détails vous ont paru longs, citoyens, je vous supplie d'observer que quand on entreprend de combattre un homme comme Condillac, on est obligé de donner toutes ses raisons. Je craindrois même d'avoir trop resserré les miennes, si je parlois à des hommes moins versés dans ces matières. Toutefois j'ose croire que les considérations que j'ai exposées ne laissent aucun louche sur la question que j'ai traitée. C'étoit la première partie de mon ouvrage et la plus difficile, puisque j'attaquois une opinion reçue, et réfutois un homme bien justement célèbre. Passons à la seconde partie.

C H A P I T R E I I .

*C'est à la faculté de nous mouvoir que nous devons
la connoissance des corps.*

CONDILLAC va encore être mon guide. Je reprends le *Traité des sensations* où je l'avois laissé , au moment où Condillac donne à sa statue le sens du toucher réuni à la faculté de se mouvoir. Voici ses propres mots : « Je » donne l'usage de ses mains à notre statue.... Elle ne » sait pas encore qu'elle est composée de parties. . . . » Elle porte la main sur elle-même. Il est évident qu'elle » ne découvrira qu'elle a un corps qu'autant qu'elle en » distinguera les différentes parties , et qu'elle se re- » connoîtra dans chacune pour le même être sentant. » Or elle doit les distinguer à la sensation de résis- » tance ou de solidité qu'elles se donnent mutuellement » toutes les fois qu'elles se touchent.... Tant qu'elle a » été immobile , elle n'a pu avoir aucune idée de cette » résistance.... Mais dès qu'elle se meut , se touche ou » saisit d'autres objets , elle sent de la résistance et de » la solidité.... C'est donc à cette sensation que com- » mencent pour la statue son corps , les objets et l'es- » pace ». Telles sont exactement les paroles de Condillac. J'ai supprimé seulement quelques intermédiaires qui lient ces passages , sans les altérer , parce que ce peu de mots me suffit. Ils sont parfaitement justes et absolument décisifs pour mon objet. Pesez-les , je vous supplie , avec

moi, et partagez mon étonnement. Comment ! Condillac dit formellement : « C'est à la sensation de la résistance que commencent pour la statue son corps, les objets et l'espace... Tant qu'elle a été immobile, elle n'a pu avoir aucune idée de cette résistance... Dès qu'elle se meut, elle le sent »... et il n'en conclut pas immédiatement que c'est à la faculté de se mouvoir qu'elle doit uniquement la connoissance des corps ! Assurément on ne pouvoit être plus près d'une vérité sans la toucher ; et on peut bien lui appliquer ce qu'il dit de Locke à une autre occasion : « Il est des instans où le meilleur esprit s'arrête tout-à-coup dans le chemin de la vérité, sans qu'on puisse imaginer pourquoi ». Il y a plus : dans le chapitre qui suit celui qui nous occupe (le cinquième de la seconde partie), Condillac fait lui-même cette remarque : « Le plus grand bonheur des enfans paroît consister à se mouvoir ». C'est bien naturel, puisque c'est leur seul moyen de satisfaire leur curiosité. « Un bandeau sur les yeux (ajoute-t-il, et je cite toujours littéralement) les chagrinerait moins qu'un lien qui leur ôteroit l'usage des pieds et des mains. En effet, c'est au mouvement qu'ils doivent la conscience la plus vive qu'ils aient de leur existence. La vue, l'ouïe, le goût, l'odorat, semblent la borner dans un organe ; mais le mouvement la répand dans toutes les parties, et fait jouir du corps dans toute son étendue ». Il devoit dire : Mais le mouvement seul leur apprend qu'ils ont un corps et qu'il en existe d'autres. Nous y suppléerons, et nous dirons : Les perceptions de la vue,

de l'ouïe, du goût, de l'odorat et du toucher, en **un** mot de tous nos sens, ne sont pour nous que des modifications intérieures de notre être, qui ne nous donnent par elles-mêmes aucune notion de ce qui les cause. La faculté de faire du mouvement et d'en avoir la conscience nous apprend seule qu'il existe ce que nous appelons des corps, et elle nous l'apprend par la résistance que ces corps opposent à nos mouvemens. Cette faculté, que, pour-abréger, je nommerai la *motilité*, est donc le seul lien entre notre *moi* et l'univers sensible. Si je ne m'abuse beaucoup, cette vérité est maintenant hors de doute ; elle va être plus amplement développée dans les applications que nous en ferons.

Actuellement qu'elle est démontrée, on me dira peut-être que ce n'est là qu'une dispute de mots ; que j'appelle motilité ce que Condillac appelle le sens du toucher, ou la faculté de percevoir les impressions tactiles, et qu'il n'y a que le nom de changé. Je réponds que non ; que la motilité n'a pas en elle-même plus de rapport avec la faculté de percevoir les impressions du chaud ou du froid, du chatouillement ou de la piquure, qu'avec la faculté de percevoir les impressions des couleurs ou de la lumière, des sons ou du bruit, des odeurs ou des saveurs ; qu'elle est, pour ainsi dire, à elle seule une moitié de notre faculté générale de sentir, dont tous nos sens réunis composent l'autre moitié ; c'est-à-dire que tous nos sens ensemble composent la faculté de recevoir différentes impressions de la part des corps extérieurs sans les appercevoir, et que la motilité est

la faculté d'aller tirer de ces mêmes corps une impression de résistance à nos mouvemens qui nous fait connoître leur existence. Si Condillac eût envisagé ainsi la motilité, il auroit considéré ses effets, soit à elle seule sans aucun sens (1), soit avec chaque sens l'un après l'autre : il auroit vu que, dans tous les cas, elle procure toujours les idées de mouvement, d'espace, d'étendue et de solidité, et sa sagacité lui auroit fait recueillir de ces diverses suppositions une foule d'observations curieuses qui auroient banni du *Traité des sensations* tout ce qui y reste encore de louche et d'inexact : il auroit reconnu que la faculté d'avoir la perception du mouvement est, pour ainsi dire, un sixième sens, que l'on n'a point distingué jusqu'à présent, parce qu'il n'a point d'organe particulier, parce qu'il se confond avec tous les autres, et sur-tout avec le tact; mais qu'il est le seul qui nous fasse connoître les causes occasionnelles des impressions que reçoivent les autres, et qu'enfin, comme je l'ai dit, il est l'unique intermédiaire qui établisse une communication entre les modifications intérieures de notre *moi* et l'univers sensible. Cette vérité, à moins que je ne me trompe extrêmement, est donc non seulement certaine, mais neuve. Il me reste à mon-

(1) On est si fort accoutumé à confondre le tact avec la motilité, que j'ai vu un homme d'un excellent esprit avoir quelque peine à concevoir l'une séparée de l'autre; cependant il ne me paroît pas plus difficile de supposer la statue de Condillac se mouvant avec toute la peau du corps parfaitement ladre, que de la supposer se mouvant avec cette même peau sensible et les organes de la vue, de l'ouïe, de l'odorat et du goût, insensibles.

trer qu'elle est féconde en conséquences importantes. C'est ce que je vais faire le plus brièvement qu'il me sera possible.

Puisque jusqu'à présent nous n'avons eu aucune notion claire du seul rapport qui existe entre notre *moi* et le reste des êtres, il doit en résulter que nous n'avons qu'un sentiment très-confus de ce que nous entendons par les mots *mouvement*, *espace*, *lieu*, *corps*, *étendue*, *durée* et *temps*, et que la filiation de ces idées doit être très-embrouillée dans notre esprit. Aussi, si nous consultons les meilleurs philosophes sur ces matières, nous n'y trouverons qu'embarras et que ténèbres. Tous croient pouvoir définir le mouvement (1); et leurs définitions, différentes par les mots, reviennent toutes à celle des épicuriens; savoir, *le mouvement est le passage d'un corps d'un lieu dans un autre*. Mais sans incider sur le mot *corps*, dont je pourrais demander l'explication, puisqu'on croit m'apprendre ce que c'est que le mouvement, je suis censé ne le pas connoître, je sais donc encore bien moins ce que c'est qu'un lieu. Je le demande : on me dit qu'un lieu est une portion déterminée de l'espace. Qu'est-ce donc que l'espace? Leibnitz me répond que l'espace est l'ordre des coexistans; Clarke et les newtoniens soutiennent que c'est une

(1) Je ne parle pas de l'opinion des stoïciens, qui nioient le mouvement; ce qui seul prouve qu'ils n'avoient pas analysé les opérations de notre entendement.

Je passe aussi sous silence la définition d'Aristote, *Actio entis in potentia quatenus est in potentia*, parce qu'elle ne jette aucun jour sur le sujet.

propriété. De là des disputes interminables, qui prouvent seulement que l'on ne sait pas clairement comment nous connoissons l'espace, ni ce que nous en savons, et qu'on nous explique le mouvement par quelque chose que l'on ne connoît pas; ou si, comme je le pense, nous ne connoissons l'espace que par le mouvement, on explique le mouvement par le mouvement lorsqu'on dit, *le mouvement est le passage d'un corps d'un lieu dans un autre.*

Il en est de même de l'étendue. On nous dit que c'est une propriété des corps, qui consiste à avoir leurs parties les unes hors des autres; mais *les unes hors des autres* signifie *dans des lieux différens, dans différentes parties déterminées de l'espace*, et nous voilà ramenés à cette notion si obscure de l'espace.

Elle n'est pas moins nécessaire pour expliquer l'idée de corps, et par conséquent l'idée de corps n'est pas mieux connue que les deux autres.

Il en est de même de la durée ou du temps. On dispute sur sa réalité comme sur celle de l'espace, et on ne s'entend pas davantage, et il est impossible qu'on s'entende.

Aussi les philosophes les plus réservés se contentent de trancher la difficulté, ne pouvant la résoudre. Le sage Locke nous dit que l'étendue ou l'espace et le mouvement sont des idées simples qui nous viennent par plusieurs de nos sens, et que la succession ou la durée est une idée simple aussi qui nous vient par toutes les voies de la sensation et de la réflexion réunies; et

d'Alembert, dans son excellent article *Éléments*, prononce que l'étendue ni le temps ne peuvent être définis, et il ajoute, quelques lignes après : *On ne doit définir l'espace ni le temps, parce que ces mots ne renferment qu'une idée simple.*

J'oserai dire à Locke qu'une idée à la formation de laquelle coopèrent plusieurs sens, ne sauroit être simple ; car on peut toujours la décomposer dans les différentes parties qui viennent de chaque sens, et dans l'opération que le jugement a faite sur chacune d'elles, et qu'il en est de même, à plus forte raison, de celle où il avoue que la réflexion intervient. Je dirai à d'Alembert que l'espace et le temps sont si loin d'être des idées simples, que ce sont des idées abstraites d'un grand nombre d'autres qui par conséquent en sont les éléments. Je vais maintenant employer le principe que j'ai prouvé, et à la place de ces décisions je mettrai un système suivi de propositions partant d'un premier fait : l'enchaînement de ces propositions produira la solution de toutes les questions qui peuvent se résoudre, et l'ancantissement de toutes celles qui ne naissent que faute de s'entendre.

Le premier fait est que nous n'avons aucune idée simple que celles que nous donne séparément chacun de nos sens, l'odorat, l'ouïe, le goût, la vue et le tact ; c'est-à-dire les idées des odeurs, du bruit et des sons, des saveurs, des couleurs et de la lumière, et des qualités tactiles ; en un mot, des sensations.

Le second fait est que l'idée du mouvement est du

même genre que celles-là, est aussi une sensation que nous donne la faculté de nous mouvoir et d'en avoir la conscience, de la même manière que la faculté de percevoir le rouge nous donne l'idée du rouge; et cela est si vrai, je le répète encore, que toutes ces mauvaises définitions qu'on nous fait du mouvement ne donneroient pas plus l'idée de mouvement à un être qui ne l'auroit pas, que tout ce que l'on diroit du rouge n'apprendroit ce que c'est à un aveugle né. Nous ne nous en contentons que parce que nous savons d'avance de quoi il s'agit; ce qui fait que nous n'y regardons pas d'assez près.

Voilà absolument, et sans exception aucune, toutes nos idées simples : toutes les autres sont composées de celles-là, ou par l'opération de concraire, c'est-à-dire d'en réunir plusieurs pour former l'idée d'un être, comme des idées de *jaune*, *dur* et *pesant*, on fait celle d'*or*; ou par l'opération d'abstraire, c'est-à-dire de séparer de plusieurs idées leur point de ressemblance, comme des idées du *rouge*, du *blanc* et du *bleu*, on fait celle de *couleur*, en ne prenant de chacune que la qualité commune de nous venir par le sens de la vue. En multipliant, répétant et combinant ces deux opérations, nous devons absolument, et sans exception, faire toutes nos autres idées, quelles qu'elles soient, avec nos seules sensations.

Maintenant revenons à la sensation du mouvement, que nous avons vu être la seule par laquelle nous connoissons qu'il existe hors de notre *moi* quelque chose

qui est la cause occasionnelle des modifications qu'il éprouve. Je me meus, et je le sens. Je ne reçois aucune impression, aucune modification de mon *moi*, que la sensation de mouvement. Ce que je rencontre est pour moi le néant, *rien*. Je continue avec la même sensation de mouvement; je la sens arrêtée, contrariée. Ce qui m'oppose cette résistance, je l'appelle un *obstacle*, un *corps*; car l'idée de corps n'est d'abord pour nous que celle d'obstacle, à laquelle nous joignons ensuite celles de toutes les sensations que cet obstacle nous envoie. Si ce corps n'existoit pas, je pourrais continuer à me mouvoir. Alors, de ce qui ne m'empêche pas de me mouvoir, et de ce qui m'en empêche, de *rien* et de *corps* j'abstrais l'idée générale d'*espace*. Je l'appelle *vuide* si je ne trouve *rien*, et *plein* si je trouve des *corps*. Il est donc bien impossible de savoir si l'espace est une substance ou une propriété; car ce n'est ni l'un ni l'autre : c'est une idée abstraite, composée de celles de néant et de corps, considérées par rapport à ma sensation de mouvement. Il existe pour ma motilité du néant et des corps, mais point d'espace en général; comme il existe pour ma vue du blanc et du rouge, mais non de la couleur en général. Cela est si vrai, que si l'espace étoit une chose existante par elle-même, je pourrais me le représenter, abstraction faite de l'idée de vuide et de plein, de néant et de corps, comme je puis me représenter du papier, abstraction faite de blanc et de rouge. Or je défie tout homme de concevoir ce que ce seroit que l'espace ni vuide ni plein, ni néant.

ni corps. Le mot *espace* est donc l'expression générale de tout ce qui peut ou ne peut pas être traversé par le mouvement.

Si donc on me demande si par-delà les extrémités de l'univers il existe de l'espace, je réponds qu'au bout de tout il existe *rien*, et que là je ne serois certainement pas gêné pour me mouvoir. Je ne sais si cette réponse satisfera tout le monde; mais puisqu'elle dit tout ce que nous savons, et qu'elle ne suppose rien de ce que nous ne savons pas, je la crois plus réellement philosophique que les subtilités les plus ingénieuses, et je pense que c'est ainsi qu'il faut résoudre toutes les questions de ce genre.

J'ai déjà rendu compte de la formation de l'idée d'espace et de celle de corps; j'ajoute que l'idée de *lieu* est celle d'une portion de l'espace plein ou vuide déterminée par ses rapports avec d'autres portions de l'espace. Poursuivons.

Ce corps que je rencontre en me mouvant s'oppose à mon mouvement suivant une certaine direction; mais il ne s'y oppose pas suivant une autre direction, qui sera celle des points qui le terminent. L'assemblage de ces points s'appelle la *surface* de ce corps, et la disposition des parties de sa surface constitue sa *figure*.

Je suis dans mon mouvement la surface de ce corps, et je sens que je me meus sans cesser de sentir ce corps. Je dis qu'il est *étendu*. Je consens bien qu'on dise que l'étendue est une propriété de ce corps, qui consiste à avoir des parties les unes hors des autres, c'est-à-dire

occupant différens points de l'espace ; mais j'aimerois mieux que l'on dît : *Un être étendu, un corps, est un être que nous sentons continûment pendant que nous avons la sensation d'une certaine quantité de mouvement.* Avec cette définition on n'auroit jamais eu l'idée de faire des êtres étendus avec des êtres inétendus, avec des monades ; on n'oublieroit jamais que l'idée d'étendue n'est point pour nous une notion première, qu'elle n'est qu'une conséquence de celle de mouvement, laquelle seule est une sensation.

L'étendue d'un corps est donc pour nous la représentation permanente de la quantité de mouvement nécessaire pour la parcourir. Elle seroit même l'unique mesure de ce mouvement, si, pour l'évaluer, nous n'avions pas besoin de le considérer en même temps sous un autre rapport que nous verrons bientôt. Passons à l'idée de durée.

Il n'y a aucune partie de notre faculté de sentir, ou *sensibilité*, qui ne puisse nous donner l'idée de durée, quand elle est jointe à la faculté de se ressouvenir, appelée *mémoire*. Locke l'a senti, Condillac l'a démontré. Je me suppose borné au sens de l'odorat, et privé de mouvement. J'ai senti l'odeur de l'œillet, puis celle de rose, et je sens de nouveau celle d'œillet, et la reconnois ; c'est-à-dire que je sens que c'est le même *moi* qui a été œillet, puis rose, et encore œillet. Je dis (1)

(1) Toutefois en supposant toujours ce que je me suis réservé de nier par la suite, que l'on peut distinguer et par conséquent comparer deux sensations

alors que ce *moi* a été modifié successivement de différentes manières, a existé, a *duré*. Quand la motilité m'a appris qu'il existoit des corps, je retrouve un corps que j'ai déjà senti; je le reconnois pour le même. Je dis encore que j'ai duré; et lui appliquant cette idée, je dis qu'il a duré aussi, puisque je le retrouve. De tous les phénomènes de ce genre je forme l'idée abstraite et générale de *durée*. C'est encore là une idée abstraite comme celle d'espace : il est donc aussi ridicule de demander si c'est un être existant. On ne peut agiter cette question que quand on n'a pas reconnu comment nous formons cette idée : il vaudroit autant demander si l'analyse est un être existant.

Mais, sans motilité, je n'ai aucun moyen pour évaluer ma durée. Quand, au contraire, ma motilité m'a appris l'existence des corps, et à reconnoître le mouvement en eux comme en moi, je compare la durée de mon *moi* (1) avec un mouvement qui me frappe. Les deux mouvemens apparens du soleil autour de la terre sont des plus remarquables, des plus répétés, des plus constans. Je les prends pour échelle; je cherche à les diviser en parties égales par des mouvemens artificiels

simultanées, lorsqu'on ne sait pas encore rapporter ses sensations aux êtres qui les causent.

(1) On m'a demandé à cette occasion d'expliquer ce que j'entends par ce *moi*; j'y souscris.

A mon avis, le *moi*, en style d'idéologie, est une idée abstraite de la totalité des parties sentantes qui forment un ensemble : c'en est la résultante. Son étendue en espace est composée de toutes les parties sentantes

correspondans, tels que celui d'un sable, d'une clepsydre, d'une aiguille de montre, et je dis que j'ai duré un an, un jour, une heure, une minute, en un mot un temps quelconque, c'est-à-dire un grand ou un petit mouvement du soleil, ou une partie quelconque de l'un des deux. *Un temps est donc une portion de durée mesurée.* L'idée de temps est donc formée de l'idée déjà abstraite et générale de durée, combinée avec celle de mouvement. Par là on voit bien si elle est simple, et si elle est celle d'un être existant. On conclura, je pense, avec moi, qu'*un temps est pour nous la représentation d'un mouvement fait.*

Qu'on me permette de m'arrêter ici un moment. Je crois avoir rempli complètement la tâche que je m'étois imposée de donner une notion précise et claire des idées de mouvement, espace, lieu, corps, étendue, durée et temps, sujets sur lesquels les plus grands philosophes ont toujours disputé avec un embarras et une obscurité qui décèlent un vice radical dans leurs conceptions; et,

ensemble et obéissantes à la même volonté; et en durée, de toutes les perceptions que nous savons leur avoir appartenu. C'est leur vertu sentante personnifiée.

L'idée du *moi* est composée de parties réunies pour sentir, comme l'idée de *bal*, de personnes réunies pour danser.

Dans les deux cas, toutes les parties peuvent avoir été renouvelées successivement; leur action peut avoir été plusieurs fois troublée, suspendue, interrompue. C'est toujours le même *bal* et le même *moi*, si le système n'a pas été dissous.

Le *moi* de chacun est celui qu'il connoît par expérience; il ne connoît les autres que par relation.

si je ne me trompe beaucoup, la facilité avec laquelle j'ai exposé la génération et la composition de ces idées, est une preuve manifeste de la fécondité du principe que j'ai posé, que nous ne connoissons rien hors de notre *moi* que par la faculté de faire du mouvement et d'en avoir la conscience. Cette facilité est en outre une nouvelle preuve de la vérité de cette assertion ; car la pierre de touche de tout principe est de bien rendre raison des phénomènes. Je vais, pour terminer, faire encore de celui-ci une application qui, j'espère, paroîtra satisfaisante. J'ai rendu compte comment nous mesurons l'espace et la durée par le mouvement ; je vais expliquer comment nous mesurons le mouvement lui-même.

Tout le monde convient que mesurer une grandeur quelconque, c'est comparer cette grandeur avec une grandeur connue : mais il faut que la grandeur qui sert de mesure, soit de même espèce que celle qu'on lui compare ; car on ne peut comparer des longueurs avec des poids, des livres avec des maisons, etc. etc. Comment donc se fait-il que nous mesurons le mouvement par l'espace et par le temps ? Nous le faisons tous les jours, et avec grand succès, sans nous embarrasser de la raison ; mais cela ne doit pas moins paroître incompréhensible à tout homme qui réfléchit, et qui croit que l'espace et le temps sont des êtres d'espèces différentes entre elles, et différentes du mouvement. Pour moi, je sais qu'une portion d'étendue n'est pour nous que la représentation d'un mouvement à faire, et un temps, la représentation d'un autre mouvement fait : rien n'est

plus simple; c'est toujours du mouvement que je compare à du mouvement.

Ainsi, lorsque je vois deux mobiles parcourir un espace, et qu'ils sont arrivés tous deux au bout de cet espace, soit ensemble, soit séparément, si je ne considérois que le mouvement à faire et qui est fait, je dirois qu'ils ont une égale quantité de mouvement; mais si je compare ces deux mouvemens à un troisième mouvement fait, à un temps que je prends pour terme de comparaison, pour unité, et si je vois que le premier mobile parcourt ou peut parcourir deux fois l'espace, et le second seulement une fois, pendant que le troisième mouvement s'est fait ou a pu se faire, je dis que le premier mobile a deux fois plus de mouvement que le second, a deux fois plus de vitesse. *Ainsi la vitesse d'un mobile n'est autre chose que son mouvement mesuré, c'est-à-dire comparé à un autre mouvement.* Cette vérité se rejoint à cette autre vérité qui est la base de la mécanique; savoir, que la force de mouvement d'un corps est égale au produit de sa masse par sa vitesse. Elles sont identiques, comme le sont toutes les vérités quand on a pu les rapprocher suffisamment pour que l'identité devienne palpable. En effet, puisque la vitesse d'un mobile n'est autre chose que son mouvement mesuré, on comprend facilement que pour avoir la force totale de son mouvement, il faille multiplier cette vitesse par sa masse.

L'idée de vitesse n'est donc autre chose que l'idée d'un mouvement comparé à un mouvement à faire, et

à un mouvement fait. C'est ce qui nous explique ce que nous voulons exprimer, ce que nous pensons, quand nous disons : La vitesse est le rapport entre l'espace et le temps, ou est égale à l'espace divisé par le temps.

Citoyens, je pourrois étendre beaucoup ces observations, et vous faire une longue énumération de toutes les obscurités qu'elles éclaircissent ; mais je crois les réflexions que je vous ai soumises suffisantes pour l'objet de ce mémoire. Si on en juge différemment, j'y reviendrai : je suis loin d'avoir épuisé mes preuves.

CONCLUSION.

Je terminerai cette première partie par ce court résumé :

1°. Les perceptions de nos cinq sens ne sont que des modifications intérieures de notre être, qui ne nous donnent aucune connoissance de ce qui les cause.

2°. Le mouvement est aussi pour nous une sensation, mais une sensation d'une espèce différente des cinq autres, qui nous fait connoître les causes de nos autres sensations.

3°. Ainsi la faculté de faire du mouvement et d'en avoir la conscience, est une espèce de sixième sens, et le seul qui nous fasse sentir le rapport qui existe entre notre *moi* et les objets extérieurs. ●

4°. Nous avons beaucoup d'idées qui ne dérivent d'aucune des perceptions de nos cinq sens, mais de la sensation du mouvement.

5°. Il falloit donc reconnoître la génération de ces idées, pour être réellement en droit de dire qu'il n'y a d'idées simples que nos sensations, et que toutes les autres dérivent de celles-là.

Je pense que c'est ce que j'ai fait, et que cela complète l'analyse de la génération de nos idées, laquelle jusqu'à présent n'étoit pas absolument terminée. Ainsi je me crois en état de vous présenter un tableau des opérations de notre pensée dans la formation de nos connoissances et de nos sentimens. C'est l'objet de la seconde partie de ce mémoire. Le principe que je viens d'établir y reçoit de nouvelles preuves et de nouveaux développemens, et l'on y voit, non seulement que c'est par la faculté de nous mouvoir que nous apprenons à reconnoître les êtres causes de nos sensations, mais encore que la connoissance de ces causes est nécessaire pour que nous distinguions une sensation d'une autre ou d'un souvenir, quand nous les éprouvons tous deux en même temps, et pour que nous puissions les comparer; *qu'ainsi, sans la faculté de nous mouvoir, nous n'aurions, à proprement parler, aucun jugement.* C'est ce qui achève de prouver quelques assertions contenues dans cette première partie, et auxquelles je n'ai pu donner tout le degré d'évidence dont elles sont susceptibles, parce que je n'ai pas voulu entamer cette seconde question. Je prie donc que l'on ne prenne point d'idée arrêtée sur l'objet de cette partie avant d'avoir lu la suivante.

SECONDE PARTIE.

Des facultés particulières qui composent la faculté générale de penser.

INTRODUCTION.

CITOYENS,

DANS la première partie, j'ai discuté un point important de la génération de nos idées, celui de savoir comment nous apprenons à rapporter nos sensations aux êtres qui en sont les causes occasionnelles. La solution de cette question me paroissoit un préliminaire nécessaire pour que tout ce que nous savons des opérations de notre entendement pût former un système de vérités bien liées entre elles, et dérivant toutes de ce premier fait indubitable, que nous ne connoissons rien que par nos sensations, et que toutes nos idées sont le produit des diverses combinaisons que nous faisons de ces sensations. Je voulois d'ailleurs essayer si vous approuveriez ma manière d'envisager ces objets; car il n'y a pas encore de marche convenue et généralement adoptée dans ces matières.

Aujourd'hui j'oserai appeler votre attention sur l'en-

semble de la science de la pensée. Ce n'est point ici que je serai réduit à prouver que cette science est positive, utile, et susceptible d'une exactitude rigoureuse. Vous le savez tous mieux que moi ; et si les préjugés contraires à cette vérité trouvent encore hors de cette enceinte quelques appuis dont ils puissent s'honorer, le moyen le plus sûr n'est pas de les attaquer directement, mais de faire sous leurs yeux des progrès réels et impossibles à méconnoître. Rappelons-nous ce voyageur qui se détournoit de son chemin pour tuer les cigales : n'imitons pas son exemple, et poursuivons notre route.

La science qui nous occupe me paroît être précisément dans la même position où étoit l'astronomie il y a cent trente ans.

Copernic, s'élevant sur les ruines de plusieurs fausses hypothèses, avoit trouvé la véritable explication des phénomènes : Locke a eu la même gloire. Galilée, adoptant cette grande vue, l'a fortifiée par des faits nouveaux qui en augmentoient la certitude : c'est ce qu'a fait Dumarsais, persécuté comme Galilée, et trop peu cité. Kepler a agrandi le vrai système du monde par ces lois célèbres qui ont presque complété la liaison de toutes ses parties : nous avons des obligations semblables à Condillac, qui a découvert la vraie filiation des idées, et que le langage est aussi nécessaire pour penser que pour s'exprimer. Mais ce qui complète la similitude, c'est que l'académie des sciences physiques et mathématiques se forma en 1666, et que celle des sciences morales et politiques le fait que de naître.

C'est une bien grande époque pour les progrès d'un genre de connoissances, que celle de l'établissement d'une compagnie savante qui s'en occupe avec continuité et réunion de forces; car, comme l'a très-bien observé un membre de cette assemblée, l'esprit philosophique doit nécessairement s'y introduire et y présider. « En effet, dit-il, un savant isolé peut se livrer sans » crainte à l'esprit de système; il n'entend que de loin » les contradictions qu'il éprouve : mais, dans une aca- » démie, chacun ayant le même droit de faire adopter » ses opinions, il en résulteroit un état de division con- » tinuel. Le desir de la paix et celui de persuader les » autres établit donc entre les membres la convention » de rejeter toute idée hypothétique, pour n'admettre » que les résultats de l'observation et du calcul.... » Aussi, depuis le commencement de ces établissemens, » la vraie manière de philosopher s'est généralement » répandue, et l'on ne voit plus, comme autrefois, les » savans allier leurs découvertes aux rêveries les plus » ridicules et les plus absurdes ». Cette remarque est, suivant moi, d'une grande justesse, et doit nous remplir d'espérances. Voilà, n'en doutons pas, ce qui arrivera à la science de la pensée; mais je crois que pour lui faire faire des progrès tout à la fois rapides et sûrs, la seconde classe de l'Institut ne peut mieux faire que d'adopter l'ordre de travail que s'est prescrit l'Académie relativement à l'astronomie.

L'infortuné et vertueux Bailly, qui est autant l'historien de la pensée que celui de l'astronomie, tant il

démêle avec sagacité la marche de l'esprit humain et les causes de ses progrès, nous apprend que le premier soin de l'Académie naissante fut de faire le dénombrement de nos connoissances astronomiques, ce sont ses mots; de dresser, pour ainsi dire, l'état circonstancié des vérités alors connues: le second fut de perfectionner les instrumens, moyens de découvertes; le troisième, de convenir des observations à faire pour confirmer ou détruire les opinions anciennes sur lesquelles il restoit du doute. Cette marche me paroît brillante de sagesse et de raison. Suivons-la donc, et espérons que bientôt il paroîtra un Newton pour la science de la pensée, qui la trouvera toute prête à recevoir de son génie l'essor le plus heureux, qui l'enrichira de nouveaux moyens de calcul, et qui la rendra susceptible des applications les plus précieuses pour le bonheur des hommes; enfin qui fera pour ce petit être appelé si long-temps et si justement *microcosme*, ce qui a été fait pour l'immensité de l'univers. Mais les infiniment petits sont encore plus difficiles à connoître que les infiniment grands.

: Quoi qu'il en soit, état présent de la science de la pensée; perfectionnement des instrumens qu'elle emploie, les langues; plan d'observations et d'expériences nouvelles: voilà, citoyens, ce que la philosophie attend de vous, et ce qu'elle ne peut espérer que de vous.

De ces trois points, le premier, quoique le moins difficile, est peut-être déjà au-dessus de mes forces. Cependant je vais entreprendre de le remplir, au moins en partie; d'autres feront mieux ensuite; et s'il peut être

une fois bien complété, il mettra merveilleusement sur la voie de ce qui reste à faire, et des moyens d'y réussir. Dans la suite je risquerai même d'exposer mes vues sur ces deux objets subséquens.

CHAPITRE PREMIER.

De la pensée en général.

LA pensée, ou la faculté de penser, est le plus grand et le plus important phénomène de notre être. Il consiste à recevoir des modifications, des impressions, et à en avoir la conscience; il est notre existence toute entière : car qu'est-ce qu'exister, si ce n'est le sentir? Il seroit la même chose que la vie, si ce n'étoit qu'il peut être suspendu par le sommeil ou d'autres accidens, et recommencer ensuite, si notre organisation n'est pas détruite.

Le mot *pensée* est mal fait, ainsi que la plupart des mots dont nous nous servons; il vient du mot *peser*, *comparer* : or comparer, c'est percevoir un rapport. Mais un rapport n'est qu'une des différentes perceptions dont nous sommes susceptibles, et ce n'est pas la première. Percevoir des sensations, des souvenirs, des desirs, sont aussi des effets de notre faculté de penser : j'aimerois donc mieux qu'on la nommât du nom plus général *perceptivité*, ou faculté de percevoir; cependant je n'oserai pas rejeter le mot *pensée*. Il faut avoir une grande autorité pour changer les mots d'une science.

Je me bornerai donc à attendre que l'étude plus suivie et plus méthodique de celle-ci rende universel le désir de réformer sa nomenclature, et je ne doute pas qu'elle n'éprouve bientôt ce qui est arrivé à la chymie, dont Buffon disoit en 1774 : *Cette science va bientôt naître, car on commence à la parler.*

Je ne saurois quitter ce sujet sans faire une observation singulière ; c'est que la science qui nous occupe est si neuve , qu'elle n'a point encore de nom. C'est sans doute à son avancement qu'est spécialement consacrée la première section de cette classe ; et cette section est appelée *section de l'analyse des sensations et des idées*. Mais cette périphrase n'est point un nom ; et de plus , elle désigne le travail auquel il faut se livrer , et non pas la science qui doit résulter de ce travail. C'est comme si on avoit appelé la section de géographie , *section de l'analyse des phénomènes et des récits qui déterminent la position des différens points du globe*, ou la section d'économie politique , *section de l'analyse des sources de la richesse d'une société* : car toute science est le produit de l'analyse d'un sujet, et non pas cette analyse elle-même. Le produit de l'analyse des sensations et des idées n'est donc pas nommé.

Il ne peut être appelé *métaphysique*. Ce mot désigne une science qui traite de la nature des êtres , des esprits , des différens ordres d'intelligence , de l'origine des choses , de leur cause première. Or ce ne sont certainement pas là les objets de vos recherches. Je ne sais même de quelle analyse une telle science peut être le

résultat. D'ailleurs, *métaphysique* veut dire rigoureusement autre chose que la physique : et la connoissance des facultés de l'homme est certainement, comme l'a pensé Locke, une partie, et une partie bien importante de la physique, quelque cause que l'on veuille assigner à ces facultés.

Il est vrai que l'on peut dire que, ne connoissant rien que par nos sensations, nos sensations étant tout pour nous, nous pouvons appeler *physique* la connoissance de nos sensations considérées dans tous les êtres qui les occasionnent ; et *métaphysique*, la connoissance de ces mêmes sensations considérées dans leurs effets en nous. Sous ce point de vue, l'une est l'histoire du monde, et l'autre est l'histoire de notre *moi*, du petit monde. Cette division est belle et complète. Mais c'est là un emploi tout-à-fait nouveau du mot *métaphysique* ; et ce mot est si cruellement discrédité, que je verrois avec peine qu'on s'en servît pour désigner la science de la pensée. Je crois même qu'il est essentiel que l'on sache bien que vos travaux n'ont rien de commun avec ce que l'on entendoit autrefois par *métaphysique*. Si l'astronomie, lors de sa rénovation, avoit été confondue sous une même désignation avec l'astrologie, je lui aurois conseillé de changer de nom. Il paroît que nos législateurs ont pensé de même, puisque, lors de la création de l'Institut, ils ont évité d'employer le terme de *métaphysique*.

Reste donc que la science de la pensée n'a point encore de nom. On pourroit lui donner celui de *psyco-*

logie. Condillac y paroisoit disposé (1). Mais ce mot, qui veut dire *science de l'ame*, paroît supposer une connoissance de cet être que sûrement vous ne vous flattez pas de posséder; et il auroit encore l'inconvénient de faire croire que vous vous occupez de la recherche vague des causes premières, tandis que le but de tous vos travaux est la connoissance des effets et de leurs conséquences pratiques.

Je préférerois donc de beaucoup que l'on adoptât le nom d'*idéologie*, ou science des idées.

Il est très-sage, car il ne suppose rien de ce qui est douteux ou inconnu; il ne rappelle à l'esprit aucune idée de cause.

Son sens est très-clair pour tout le monde, si l'on ne considère que celui du mot français *idée*; car chacun sait ce qu'il entend par une idée, quoique peu de gens sachent bien ce que c'est.

Il est rigoureusement exact dans cette hypothèse; car *idéologie* est la traduction littérale de *science des idées*.

Il est encore très-exact, si l'on a égard à l'étymologie grecque du mot *idée*: car le verbe *ἰδέναι* veut dire, *je vois*, *je perçois par la vue*, et même *je sais*, *je connois*. Le substantif *ἰδέα*, ou *ἰδέα*, que l'on traduit ordinairement par *tableau*, *image*, bien analysé, signifie donc réellement *perception du sens* la vue. C'est sans doute

(1) Voyez le chapitre XII du dernier livre de son *Histoire universelle*, qui traite des progrès de l'art de raisonner.

sous ce rapport qu'on l'a considéré quand on l'a transporté dans le latin et dans le français en le généralisant. On a fait abstraction de sa relation particulière au sens de la vue, comme on fait toutes les fois qu'on transporte une expression des choses sensibles aux choses intellectuelles ; et le mot *idée* est devenu véritablement synonyme de celui de *perception*, soit que celui-ci dérive de *capere* ou de *perspicere*, c'est-à-dire, du sens du tact ou de celui de la vue (1). Or, puisque d'*εἶδω* nous avons fait *idée* pour exprimer une perception en général, nous pouvons bien en faire *idéologie* pour exprimer la science qui traite des idées ou perceptions, et de la faculté de penser ou percevoir ; et la signification particulière d'*image* ne doit pas plus se représenter dans un cas que dans l'autre.

Ce mot a encore un avantage : c'est qu'en donnant le nom d'*idéologie* à la science qui résulte de l'analyse des sensations, vous indiquez en même temps le but et le moyen ; et si votre doctrine se trouve différer de celle de quelques autres philosophes qui cultivent la même science, la raison en est donnée d'avance : c'est que vous ne cherchez la connoissance de l'homme que dans l'analyse de ses facultés ; vous consentez d'ignorer tout ce qu'elle ne vous découvre pas. Mais une preuve que vous

(1) Il y a plus : voyez le *Monde primitif*, par Court de Gebelin, tome I, *Allégories orientales*, p. 235 ; *id* veut dire *la main* dans les langues orientales. *Eἶδω* en est dérivé : donc originairement il signifie connoître par la main. *Id-ée* vient aussi de *id*.

voulez examiner ces mêmes facultés sous tous les aspects, c'est que vous avez composé votre première section d'analystes et de physiologistes. Il est vrai que vous devez bien regretter de ne pas voir auprès d'eux les grammairiens : car la formation des idées tient de bien près à celle des mots, comme nous le verrons dans la suite. Toute science se réduit à une langue bien faite ; et avancer une science n'est autre chose qu'en perfectionner la langue, soit en changeant les mots, soit en précisant leur signification.

Cette vérité me fait espérer grace pour la digression que je viens de me permettre, si toutefois c'en est une. Je n'ai pas cru pouvoir mieux faire connoître comment je conçois la science de la pensée, son but et ses moyens, qu'en examinant les dénominations qui en donnent, suivant moi, une idée juste ou fausse.

Je reviens à la faculté de penser ou percevoir. J'appellerai indifféremment les produits de cette faculté *perceptions* ou *idées*, regardant ces deux mots comme absolument synonymes par les raisons que j'ai dites ci-dessus. Et quand même on persisteroit à vouloir que le mot *idée* emportât nécessairement la signification d'*image*, je le pourrois encore ; car l'image d'une perception en nous est elle-même une perception, ou n'est rien.

Quelqu'innombrables que soient ces perceptions, si nous les examinons avec attention, nous les voyons se ranger d'elles-mêmes sous un petit nombre de classes. Leur génération n'est point un labyrinthe dont on ne

puisse trouver le fil. Quelques élémens peu nombreux, combinés par des opérations simples et continuellement répétées, produisent cette multitude presque infinie d'idées, comme un petit nombre de lettres, par leurs divers arrangemens, suffisent pour les représenter. Là, comme ailleurs, la nature se montre admirable par l'économie des moyens et la profusion des effets. Lorsque nous analysons la faculté générale de penser ou percevoir, nous trouvons qu'elle se décompose et se résout, pour ainsi dire, dans les facultés de percevoir des sensations, de percevoir des souvenirs, de percevoir des rapports, et de percevoir des desirs. Cette manière de l'envisager dans ces élémens nous en dévoile tout le mécanisme. Jetons donc successivement un coup d'œil sur ces différentes parties de la faculté de penser : mais observons auparavant que sur tous les faits dont nous allons parler, et sur quelques-uns que nous avons déjà énoncés, on ne peut que rendre compte de la manière dont on est affecté, et en appeler au sentiment intime de ceux à qui l'on parle, mais à leur sentiment bien médité et bien analysé. Chacun ne connoît par expérience que ce qu'il éprouve, et ne peut juger que par analogie de ce qu'éprouvent les autres. C'est là ce qui constitue une des grandes difficultés de la science de la pensée. Nous verrons quelque jour comment s'établit cette analogie, et par quels moyens elle pourroit devenir presque équivalente à l'expérience. Ces moyens rapprocheroient de la certitude, la probabilité de s'entendre dont on est obligé de se contenter, quoiqu'elle soit souvent très-foible

dans les matières abstraites , où on est rarement ramené à des points connus et fixés par le témoignage des sens. En attendant , augmentons cette probabilité , le plus possible , par l'exactitude des expressions.